anuário antropológico
v. 48 • nº 2 • maio-agosto • 2023.2

A invenção de macacos, ou por que macacos não são neutros: Notas parciais sobre etoecologia e cosmopolítica na primatologia

The invention of monkeys, or why monkeys are not neutral: Partial notes on ethoecology and cosmopolitics in primatology

DOI: https://doi.org/10.4000/aa.11105

ORCID: 0000-0002-4615-1854

mateus.oka@outlook.com

Mateus Oka

Universidade Estadual de Campinas – Brasil

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em ntropologia Social, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, Brasil.

Fundamentado em uma pesquisa realizada com primatólogas da Universidade de São Paulo que estudam macacos-prego, este artigo busca refletir sobre as condições de feitura dos saberes científicos entre tais pesquisadoras. As histórias e as publicações de uma primatóloga em particular, a docente que lidera o grupo acompanhado, serão o foco de discussão. Com o auxílio da ideia de "invenção" de Roy Wagner – suspendendo a "cultura" como um objeto definido a ser escrutinado –, o texto procura dar atenção às práticas de conhecimento operadas tanto pela cientista como pelos macacos. A hipótese formulada é que uma condição de "sujeito" dos macacos-prego é fundamental para esta primatologia. Assim, o artigo propõe introduzir e desdobrar as histórias das relações tecidas entre a pesquisadora e os macacos-prego, ancorando a reflexão nos caminhos de coprodução dos saberes científicos.

Ciência, Conhecimento, Primatas, Humano-Animal.

Based on a study made with primatologists from the University of São Paulo, who research capuchin monkeys, this article seeks to reflect on the conditions of production of scientific knowledge among these scientists. The stories and publications of a particular primatologist, the professor who led the group followed, will be the focus of the discussion. With the help of Roy Wagner's idea of an 'invention' - suspending the 'culture' as a discrete object to be scrutinized – this manuscript looks for give attention to the knowledge practices both of the scientists and capuchins. The hypothesis formulated is that the monkeys' condition of 'subject' is fundamental to this primatology. Thus, the article proposes to introduce and unfold the stories of relations weaved between the primatologist and capuchin monkeys, grounding the discussion on the pathways of scientific knowledge coproduction.

Science, Knowledge, Primates, Human-Animal.

Introdução

A primatologia é um campo interessante para a antropologia sociocultural por diversas razões. Mas, pelo menos desde a década de 1990, emerge no interior da disciplina uma defesa sistemática do uso do conceito de "cultura" para a compreensão da vida social de primatas não-humanos, em especial dos chimpanzés (McGrew 2004, Rapchan 2019). Em tais contextos, "cultura" está frequentemente relacionada ao uso de ferramentas, às modificações de objetos e do ambiente, e à transmissão geracional de comportamentos que não pela via genética. Nos últimos anos, tanto o uso do conceito como a observação de tais fenômenos se multiplicaram não apenas para primatas, mas também, por exemplo, para corvos (Marzluff e Angell 2005), e baleias e golfinhos (Whitehead e Rendell 2015).

Em particular, essa "apropriação" do conceito na primatologia parece reforçar aquela avaliação de Sahlins (1997) de que, nos últimos anos, a "cultura" mostra-se, cada vez menos, uma propriedade ou um "objeto" da antropologia. Respostas críticas a esta tendência foram formuladas, avaliando o conteúdo, as definições e as filosofias implicadas nas noções de "cultura" mobilizadas na disciplina primatológica (Rapchan 2019), além de trabalhos etnográficos que documentaram e discutiram amplamente tais usos nas práticas de pesquisa (Daly 2019, Langlitz 2020, Sá 2005, 2006). Estes estudos talvez possam ser lidos como uma realização do projeto sugerido por Sahlins (1997, mas também Carneiro da Cunha 2009) de não abandonar a "cultura" – ou ao menos deixar de lado a sua versão reificada, como um objeto definido no mundo –, mas investigar as formas inventivas pelas quais diferentes sujeitos operam com o termo no mundo.

Tal debate pode ser considerado em consonância com Wagner (2020). Para o autor, a "cultura" na antropologia é frutífera menos como um fenômeno a ser explicado, e mais como um pressuposto, ou ainda uma muleta, a partir do qual é possível nomear e refletir sobre o choque de diferenças experienciado em campo – o que convencionalmente se pensaria como um "choque entre culturas". Isto é, o que "cultura" permite à antropologia é uma ferramenta de conhecimento (e de trabalho) para pensar o pensamento dos outros que se impõe diante da pessoa pesquisadora como, a primeiro momento, incompreensível. Nesse sentido, como afirma Benites (2007, 122), "A palavra 'cultura' marca uma relação e a antropologia é menos análise ou exame da relação entre culturas do que, propriamente, relação entre culturas. Daí o caráter mediador do conceito." Por essa razão, tão importante quanto a inventividade do antropólogo é aquela de seus interlocutores: diante da alteridade, todas as pessoas são potencialmente criativas com relação às formas de traduzir, partindo de seus próprios termos, as maneiras de agir dos outros – um ofício quintessencialmente antropológico, para Wagner (2020), presente na espécie humana. Assim, o autor afirma que o processo de invenção "[...] é o cerne de todas as culturas humanas (*e muito provavelmente as animais*)" (88, destaque meu).

Essa concessão da possibilidade de uma tal inventividade em seres para além de humanos é relevante para este debate. Wagner (2020), valendo-se de sua experiência de campo entre os Daribi, na Nova Guiné, discute como, sem o uso da

Anu. Antropol. (Brasília) v. 48, n. 2, pp.169-187. (maio-agosto/2023). Universidade de Brasília. ISSN 2357-738X. https://doi.org/10.4000/aa.11105

ferramenta conceitual "cultura", seus interlocutores faziam perguntas e investigavam quem ele era – que não tinha filhos, nem esposa, e não era oficial do governo. Nesta direção se revela o sentido de "invenção", cara ao autor: a inventividade não está ligada a uma elaboração fantasiosa ou a uma mentira, mas a um processo criativo – que poderia se dizer, trata-se mais de uma investigação e uma experimentação – que consiste em uma reelaboração constante dos termos convencionais do próprio grupo diante de um novo contexto de significados apresentado seja pela figura do antropólogo, seja pelos "nativos". Não é coincidência, portanto, que Goldman (2011, 204), comentando a obra de Roy Wagner, afirme e reforce que "É a invenção, no bom sentido de criatividade, que constitui o plano de consistência de todos os humanos (*e talvez não só deles*) [...]." (destaque meu).

A possibilidade de situar a "cultura" em um segundo plano, trazendo a relevância da inventividade, é inspiradora para pensar a pesquisa da qual este artigo se ocupa: uma investigação conduzida com primatólogas da Universidade de São Paulo[1], centrada no grupo constituído pela profa. Dra. Patrícia Izar, do Instituto de Psicologia, que estuda macacos-prego (*Sapajus spp.*) há mais de 30 anos, e suas orientandas[2]. Foi concomitantemente à emergência e ao rápido alastramento da pandemia da COVID-19 no Brasil em 2020 que eu iniciei o trabalho. Nesse contexto, apesar do distanciamento físico necessário como medida sanitária para a contenção do vírus, o estudo foi possível graças ao engajamento das próprias pesquisadoras com a produção de suas socialidades: Patrícia organizou, com suas orientandas, reuniões semanais para discutir o encaminhamento de suas pesquisas em meio à crise pandêmica. Em tais encontros remotos, novas integrantes – em geral estudantes de graduação – puderam se juntar ao coletivo, sendo incentivadas a se tornarem estagiárias de alguma das alunas de pós-graduação para começar a aprender o ofício da primatologia. Este foi também o meu caso, quando fui apadrinhado por uma das mestrandas para ajudar nas tarefas de sua pesquisa. Assim, nas reuniões, além de escutar as histórias de pesquisa das primatólogas, pude falar sobre o meu próprio estudo, que foi lido, incluindo este artigo[3], pelas pesquisadoras. Ainda, pude participar como aluno das disciplinas de Etologia (na graduação e na pós-graduação) ministradas pela profa. Patrícia, além de assistir às palestras e aos eventos nos quais era convidada.

Acerca das pesquisas da profa. Patrícia, é possível afirmar que uma das populações de macacos-prego estudadas por ela se tornou um dos símbolos, na primatologia internacional, da aptidão cultural em primatas não-humanos. Esses macacos, que habitam o sul do estado do Piauí, são observados desde 2003 fazendo uso de ferramentas: eles levantam rochas – muitas vezes mais pesadas que seus próprios corpos – para quebrar cocos de casca muito dura[4] (Ottoni 2009, Izar 2016). Estudos com outra população de macacos-prego em um campo próximo, que também utiliza ferramentas, revelaram a partir de métodos arqueológicos que a prática da quebra de castanhas já data de pelo menos 3 mil anos na região (Falótico *et al.* 2019). Essa durabilidade e a transmissão geracional do uso de ferramentas estão relacionadas com a plasticidade comportamental e o caráter altamente social da vida desses macacos, o que favorece a aprendizagem gradual

1 Pesquisa que correspondeu ao período de mestrado, e a dissertação resultante, que fundamenta parte das reflexões deste artigo, pode ser encontrada sob o título: "A recalcitrância dos macacos: um estudo de antropologia da ciência com primatólogas da Universidade de São Paulo", defendida no ano de 2022. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pela Bolsa de Mestrado pelo processo nº 2020/03861-0, que tornaram possível a pesquisa. Agradeço também à FAPESP pela Bolsa de Doutorado pelo processo nº 2022/03316-3 e o apoio do Projeto Temático "Artes e semânticas da criação e da memória", pelo processo nº 2020/07886-8.

2 Refiro-me às pesquisadoras associadas à profa. Patrícia sempre no pronome feminino, uma vez que a maioria das estudantes que compõem o grupo se identificam como mulheres.

3 Aproveito o ensejo para agradecer as leituras generosas da profa. Dra. Patrícia Izar, da profa. Dra. Joana Cabral de Oliveira, dos meus colegas do grupo de orientação (em especial da Mariana Cruz), da Giovanna Paccillo, do William Rosa, e da Lucía Copelotti. Agradeço também aos dois pareceres anônimos recebidos no processo de submissão do artigo à revista. Tendo recebido bons comentários, os possíveis erros e equívocos no argumento são de minha autoria.

4 É possível encontrar diversas fotografias do uso de ferramentas em macacos-prego como, por exemplo, em: https://revistapesquisa.fapesp.br/cultura-primata/.

da prática (Resende *et al.* 2021). Logo, tais indícios, somados a um amplo debate na primatologia a respeito das "culturas" primatas, sugerem a aplicabilidade do conceito para os macacos-prego (Falótico *et al.*, 2022).

O que ocorre é que, embora o uso de ferramentas dos macacos-prego piauienses seja um assunto forte nas produções de Patrícia, disso não resulta que a "cultura" seja um conceito presente ou reivindicado em suas pesquisas. O termo "cultura" é pouco mencionado nas reuniões, nas próprias publicações e nas temáticas dos projetos dos seus últimos 30 anos de atividade – e só parece ser mais presente em palestras públicas, geralmente quando a docente dá uma ênfase conservacionista à sua fala, em um uso do conceito extensamente analisado por Sá (2006). É notável, ainda, que as pesquisas feitas no Piauí correspondem a cerca de 40% das publicações de Patrícia, sendo que as restantes se ocupam de macacos-prego de outras regiões do Brasil[5]. Em suma, embora a primatóloga endosse o uso de "cultura" para os macacos – isto é, é explícito que ela não rejeita a possibilidade de que parte da vida social desses animais possa ser descrita em termos culturais –, não há uma reinvindicação sistemática de sua aplicabilidade em suas próprias publicações, nem nas pesquisas sob sua orientação.

Dessa forma, inspirando-se nas breves sugestões de Wagner (2020) e de Goldman (2011) acerca de uma inventividade para além da humana, este artigo busca tirar proveito dessa pista, ou seja, do uso evasivo ou escasso da "cultura" nas práticas de pesquisa de Patrícia – divergente, ou ao menos cautelosa, em relação à tendência vista na primatologia internacional de crescente uso do termo. Em outras palavras, a raridade do conceito no vocabulário cotidiano e de publicações da pesquisadora não indica a falta de uma relação de inventividade entre ela e os macacos pesquisados, mas pode apontar para outras invenções conceituais relevantes que tornam a produção de um conhecimento primatológico possível. A aposta feita é que a forma particular de se relacionar com os macacos é indispensável para compreender os caminhos de feitura dos saberes na área e, embora não tenha sido possível observar diretamente esta relação, os modos como Patrícia reflete acerca dela e conta suas histórias são índices relevantes dessa relacionalidade, possibilitando pensar com o seu pensamento. Além das teses wagnerianas, as ideias de Stengers (2005, 2018) e de Sá (2006) serão auxílios importantes para a realização desta tarefa. Assim, o exercício pode ser frutífero na articulação, de um lado, dos estudos interessados nos processos de feitura dos saberes científicos e, de outro, de uma antropologia que, nos últimos anos, tem se debruçado sobre as (implic)ações dos animais, das plantas, e de outras entidades no mundo – o que inclui, nesse caso, os seus efeitos nas socialidades humanas e na tecitura de uma ciência (Kirksey e Helmreich 2020, Rohden e Monteiro 2019).

O percurso do texto que se segue está dividido em quatro seções. Primeiro, a ideia de Patrícia de uma não-neutralidade dos macacos-prego será apresentada. Esta será uma pista importante para, depois, pensar em uma cosmopolítica que interessa às cientistas a partir de uma controvérsia da classificação taxonômica desses macacos. Em tais discussões, os modos como os animais e a primatóloga negociam uma relação possível serão fundamentais para indicar os caminhos de

5 Porcentagem referente a um levantamento feito no fim do ano de 2021 utilizando as plataformas do Google Scholar e da Web of Science, abarcando os artigos publicados em revistas (N = 92) até aquele ano, desconsiderando capítulos de livros, resumos em evento e comunicações de outra natureza.

feitura dos saberes na área. A seguir, um pequeno relato da relação tecida entre mim e as primatólogas servirá como um disparador da reflexão da condição dos animais como *sujeitos*. Aposta-se que este estatuto dos macacos é uma hipótese tão profícua quanto a "cultura" para que uma relação de conhecimento entre eles e as pesquisadoras possa ser tecida. Por fim, nas considerações finais, sugere-se como o grupo de Patrícia parece menos interessado no sentido de "cultura" que tem sido mobilizado na primatologia internacional do que na efetiva condição de *sujeitos* dos macacos-prego.

Entre fugas bem e malsucedidas: acerca da não-neutralidade dos macacos

> Durante a viagem, um de nossos meninos encarregados de empurrar as mulas de carga constantemente zombava dele [do macaco]. O macaco logo se irritou [...]. Certa noite, o macaco conseguiu se desprender de sua corrente e, antes de fugir, saltou repentinamente sobre esse menino que, estando ocupado com outras coisas, não prestava atenção ao macaco e foi cruelmente mordido. Assim, poderíamos muito bem concluir que os macacos mantêm consigo um espírito de vingança, que eles podem esconder mesmo por muito tempo (Spix 1823, 6, tradução minha)[6].

O relato reproduzido acima de Johann Baptist von Spix, naturalista do século XIX que realizou expedições pelo Brasil, combina com descrições muito comuns sobre macacos-prego: engenhosos e petulantes, hábeis com as mãos, dispostos à curiosidade; quando selvagens, assaltam com frequência as plantações; quando presos em residências, destroem as mobílias e encontram formas de fugir. São conhecidos na primatologia pelos experimentos laboratoriais que testam sua capacidade cognitiva relacionada à destreza manual, e estão presentes, por exemplo, em programas nos quais são treinados a serem animais de companhia para pessoas quadriplégicas (Fragaszy *et al.* 2004). Talvez tais características tenham atraído Patrícia em seu último ano de graduação em Ciências Biológicas, quando os conheceu no Zoológico de São Paulo e passou a estudá-los. A docente conta, com humor, que se identifica com as tendências agitadas dos macacos-prego, e que teria dificuldades de estudar animais mais vagarosos, como os bugios.

Já no mestrado, seu estudo com macacos-prego se realizou no Parque Ecológico do Tietê (PET). Ela conta que seu interesse sempre foi pelos comportamentos sociais – um aspecto em que certamente era possível observar a agitação típica dos macacos e, ainda, uma variabilidade grande de formas de socialidade. Assim, a jovem primatóloga passou a frequentar o PET pelo menos três vezes na semana de setembro de 1991 até abril de 1993, realizando observações sistemáticas dos comportamentos dos macacos-prego que habitavam ali. Os animais que vivem no parque em geral foram resgatados pelo Centro de Recuperação de Animais Silvestres (CRAS). No caso dos macacos, muitos são acolhidos após o abandono dos antigos "donos" que os compraram quando ainda filhotes[7]. Em razão de terem sido separados de suas mães logo que nasceram, muitos macacos nunca chegaram

6 No texto original: "Pendant la route, un de nos garçons chargé du soin de pousser les mulets de charge se mocjuoit continuellement de lui. Le macaque au commencement se fâchoit [...]. Arrivés un soir à la couchée, le singe parvint a se détacher de sa chaine, et avant de s'enfuir il sauta ci l'improviste sur ce garçon qui, étant occupé à d'autres choses, ne faisoit pas attention au singe, et fut mordu cruellement. De ce fait on pourroit bien conclure, que les singes conservent un esprit de vengeance, qu'ils tiennent caché même très long tems" (Spix 1823, 6).

7 Veja mais em https://www.parqueecologicodotiete.com.br/ e https://www.sobreviva-emsaopaulo.com. br/2019/04/conheca-o-cras-de-sp/. Acesso em: 1º abr. 2023.

a ver outros de sua espécie, o que faz com que tenham medo de outros primatas quando são trazidos ao parque – momento em que os especialistas que trabalham no CRAS atuam, o que incluía, nesse caso, uma das atividades de Patrícia.

Um dia, próximo ao fim de seu mestrado, Patrícia conta que chegou ao parque e os funcionários estavam em alvoroço em razão de uma grande árvore caída. A queda, que ocorreu entre uma pequena ilha onde os macacos ficavam e uma área pela qual os animais podiam sair do parque, formou uma ponte, propiciando a fuga. Todavia, ao chegar ao local, a primatóloga viu um dos tratadores de animais observando os macacos com tranquilidade: os animais não fugiram e não se mostravam dispostos a fazê-lo, mesmo tendo a possibilidade. Diante da ponte temporária, os macacos ficaram apenas nas fronteiras da nova área, sem exibirem sinais de que sairiam correndo para explorar o espaço e até chegar às ruas de trânsito dos carros da cidade. Em pouco tempo, os funcionários organizaram as comidas que normalmente preparavam para os macacos, utilizando-se do artifício para chamá-los de volta à ilha e, por fim, cortar a árvore que havia ligado as zonas limítrofes. Patrícia relata, rindo, que os animais retornaram em fila indiana, sem nenhuma resistência.

Assim, a cena da evasão não executada é contada como um disparador de sua decisão de, no doutorado, deixar o estudo no PET e trabalhar com macacos-prego de *vida livre*, no mato. Desta vez, então, Patrícia escolheu o Parque Estadual Intervales (PEI), também no estado de São Paulo, onde estudou um grupo de macacos-prego por 33 meses, distribuídos entre abril de 1995 a dezembro de 1997. A floresta, na época mais preservada, contava com uma difícil locomoção, tanto em razão da vegetação como do solo íngreme, o que fazia a jovem primatóloga – que, embora gostasse do ambiente, tinha ainda um corpo marcado pela vida urbana paulistana – cair diversas vezes até aprender a se equilibrar. Entretanto, se por um lado a experiência de andar pela floresta se corporificou gradualmente em Patrícia até ela ser capaz de percorrer grandes trajetos sem a ajuda de outra pessoa[8], de outro, quem não se acostumou com a presença de uma estranha os perseguindo foram os macacos-prego.

8 Patrícia conta como sempre teve a ajuda, como é comum nas mais diversas áreas das biologias de campo, de mateiros e da comunidade local para guiá-la ao longo de toda a pesquisa. O papel que exercem tais pessoas nas ciências não é trivial (Costa 2022), mas não será possível abarcar o assunto no escopo deste artigo.

É verdade que qualquer trabalho com comportamento animal em geral passa por um período inicial chamado, nos termos técnicos da área, de *habituação*. Trata-se de um processo dado como concluído quando os sujeitos de estudo param de fugir ou de alterar radicalmente o seu comportamento assim que avistam a cientista. Logo, o que ocorreu com Patrícia no PEI é que os macacos-prego que ela passou a seguir todos os dias *nunca se habituaram* à sua presença, isto é, ao vê-la, sempre vocalizavam, ameaçavam-na, e imediatamente fugiam. Como consequência, a primatóloga passou todo o tempo de sua pesquisa de doutorado correndo atrás dos macacos em uma mata de árduo deslocamento, coletando amostras de suas fezes e registrando os trajetos percorridos por eles, o que resultou em dois capítulos de sua tese dedicados a, respectivamente, discutir a dispersão fecal de sementes operadas pelos macacos e seu comportamento locomotor. Estes primatas, afinal, diferentemente daqueles do PET, decidiram fugir – e com sucesso, ao longo de três anos de pesquisa.

O outro lado da consistência da fuga dos macacos que é nítido é a insistência de Patrícia em persegui-los. Contudo, uma exceção ocorreu: certa vez, a primatóloga construiu uma ceva, um aparato de madeira com frutas, para tentar capturá-los e fazer uso de uma técnica comum nas práticas de conservação – acoplar em seus corpos um rádio-colar que permitiria identificar a localização dos animais. Entretanto, percebendo a cientista perto, os macacos repetiam a sua postura: vocalizavam, ameaçavam e fugiam. Então ela decidiu construir um esconderijo, a 15 m da ceva, coberto com folhas, e aguardar pelos primatas – o resultado, no entanto, foi o mesmo. A insistência da estudante a fez deslocar o seu esconderijo dessa vez a 50 m e esperar pelo que aconteceria. E, finalmente, embora os macacos ainda a avistassem e vocalizassem, pararam de evadir de imediato e continuaram a sua alimentação. Esta experimentação com a possibilidade de *habituação* dos animais tornou-se um dos capítulos de sua tese (veja Izar 1999, Izar e Resende 2007), na qual ela pôde discutir sobre a capacidade dos macacos em discriminar contextos diferentes de relação e responder à proximidade da cientista.

Nos termos desta discussão, o caráter de tentativa-e-erro do experimento, bem como o estatuto de "falha" no processo de *habituação* desses macacos são relevantes. Em uma palestra online proferida no ano de 2020 a um público estrangeiro, a qual acompanhei, a profa. Patrícia foi questionada se a presença humana observando os animais não alteraria o seu comportamento natural. Esta é uma pergunta carregada de consequências, uma vez que ela traz consigo aquela clássica dicotomia entre natureza e cultura, ou seja, daquilo que está no reino da imutabilidade, das causas mecânicas e duradouras, em oposição ao campo das modificações, da contingência e da arbitrariedade, em geral operadas por mãos humanas. A questão, assim, faz emergir a dúvida sempre presente se a Ciência seria capaz ou não de acessar o mundo "tal como ele é", sem os vieses contaminadores da capacidade transformativa humana. Ora, diante da pergunta, após falar acerca das dificuldades no processo de *habituação* – vividas extensamente por ela –, Patrícia respondeu: "os macacos não são neutros". Esta resposta e uma reinvindicação da não-neutralidade dos macacos não são triviais e poderiam ser levadas adiante com Stengers (2005, 2018) sobre sua proposição etoecológica:

> Uma tal questão destaca uma perspectiva que chamo de "eto-ecológica" [étho-écologique], que afirma a inseparabilidade do éthos, da maneira de se comportar própria de um ser, e do *oikos*, do hábitat desse ser, da maneira que esse hábitat satisfaz ou contraria as exigências associadas a tal éthos, ou oferece aos novos éthos a oportunidade de se atualizarem. Quem diz inseparabilidade não diz dependência funcional. [...] Nós não sabemos de que um ser é capaz, do que pode se tornar capaz. O meio ambiente, poderíamos dizer, propõe, mas é o ser que dispõe dessa proposição, que lhe dá ou lhe nega uma significação "etológica" (Stengers 2018, 449).

Os macacos do Parque Ecológico do Tietê talvez sejam elucidativos neste ponto quando decidiram não fugir, apesar da possibilidade e da expectativa de

que, macacos-prego que são, com toda a certeza partiriam afora com sua típica engenhosidade. Como comenta Roy (2018), a queda de uma árvore é quase sempre um acontecimento cosmológico, porque convoca os habitantes locais em sua etoecologia a responderem ao evento. Do mesmo modo, uma pesquisa pode ser um convite aos "cosmos" envolvidos a demonstrarem do que são capazes. Assim, os macacos do Parque Estadual Intervales responderam à altura da solicitação de Patrícia em segui-los ao exibir a sua habilidade de locomoção por toda aquela floresta – e eles a mantiveram longe, o que significa, sob tal ângulo, possibilitar a corrida atrás deles. Nesse sentido, a réplica da docente no evento sugere que, mesmo que os macacos sejam influenciados pela presença das cientistas, estas ações interessam ao estudo porque elas dizem respeito, justamente, ao repertório e à diversidade de respostas possíveis desses animais.

Portanto, o corpo de uma primatóloga que persegue seus sujeitos de pesquisa não se trata de uma intervenção unidirecional – como aquele sentido de "cultura", que é controle e modificação da natureza –, mas está mais próximo de um convite para a ação dos macacos. Isto é, é contando com a inventividade, ou a não-neutralidade dos animais, e não o contrário, que se faz pesquisa. A tese de doutorado de Patrícia é exemplar nesse sentido, afinal, o estudo que ela pôde realizar foi com nada menos e nada mais que aquilo que os macacos lhe ofereceram – a locomoção, as fezes, e a rejeição à sua proximidade. Ou, como já afirmava Sá (2006, 130) em seu trabalho com pesquisadores de muriquis, "nada se faz sem a permissão do outro. O que leva a crer que a ideia do primatólogo como interventor não se sustenta, pois pouco pode fazer sem ser percebido e coletivizado pelos primatas".

A elaboração bastante inventiva da não-neutralidade dos macacos desloca as preocupações acerca de uma neutralidade científica e o acesso às leis naturais para dar atenção à criatividade dos seres com os quais se estuda e se aprende. Como discutido em Wagner (2020, 30), a antropologia é dependente, e não poderia deixar de sê-la, do "choque de cultura" e da possibilidade de uma relação com as pessoas com as quais se propõe um estudo – entendendo "a invenção como um processo que ocorre de forma objetiva, por meio de observação e aprendizado, e não como uma espécie de livre fantasia". Por tais razões, as formulações de Ingold (2014) ressoam nas propostas wagnerianas, especialmente quando afirma que a antropologia envolve um compromisso ontológico, ou seja, de dever ao mundo o desenvolvimento e o aprendizado recebidos ao longo da pesquisa. Requer-se, portanto, neste tipo de estudo, uma resposta que é sempre etoecológica nos termos de Stengers (2018), uma vez que são os modos de ser e de vida dos sujeitos que estão implicados, se não como objetos de pesquisa – como propriamente ocorre na disciplina antropológica –, ao menos como condições de feitura do conhecimento e de efetivação do trabalho, como se vê nesta primatologia.

Das possibilidades cosmopolíticas com os macacos-prego

Os macacos-prego do Piauí que utilizam ferramentas só surgiram na vida de Patrícia após a conclusão de seu doutorado. Até então, os macacos-prego, ha-

bitantes de quase toda a extensão da América do Sul, desde o Norte até o Sul do Brasil, incluindo partes da Argentina e do Paraguai, eram classificados como uma única espécie: *Cebus apella*. O termo "*apella*" vem do próprio *Systema Naturæ* de Lineu, em sua décima edição publicada em 1758, no qual aparece ao lado de outros primatas classificados como *Simia* (Linnæi 1758, Elliot 1913). O texto de Lineu não justifica a razão do nome, mas há o registro de que *Apella* se referia a uma assembleia popular com poderes judiciais na Esparta (Bonner e Smith 1942). "*C. apella*", então, era a classificação consensual da área mais ou menos desde a revisão taxonômica de Hershkovitz (1949), o que fazia com que os macacos-prego fossem conhecidos como uma espécie *cosmopolita*, em razão da sua notável adaptabilidade para habitar regiões geográficas tão diferentes, exibindo uma variabilidade morfológica também significativa. Não à toa, sua capacidade adaptativa e a sua ocupação territorial – seu *cosmopolitismo* – são considerados como um bom modelo para entender fenômenos similares em seres humanos, isto é, sua adaptabilidade e habilidade de modificar o ambiente para a sua habitação (Fragaszy *et al*. 1990, Izar 1999, Lima *et al*. 2018).

Contudo, em 2001, uma tese de doutorado publicada no Brasil (veja Silva Júnior 2001) contestou a classificação taxonômica até então estável dos *C. apella* para subdividi-lo em diferentes espécies conforme sua ocupação regional e suas características morfológicas. A profa. Patrícia, que havia terminado recentemente o doutorado e sempre usou a antiga terminologia, logo passou a adotar as novas divisões em seus artigos: os macacos-prego que ela estudou no PEI eram agora *Cebus nigritus*, e os que ela conheceria no Piauí, *Cebus libidinosus*; os *Cebus apella* agora ficavam circunscritos àqueles que vivem na região da Amazônia oriental. No entanto, dez anos mais tarde, uma nova publicação levou adiante algumas hipóteses já levantadas antes por Silva Júnior (2001), propondo a separação do gênero *Cebus* em dois: de um lado, os macacos que continuam com a nomenclatura antiga são os que habitam o norte da América do Sul, chegando até a América Central, o que corresponderia, em termos de nome popular no Brasil, aos primatas chamados de cairaras ou caiararas. De outro lado estão os macacos-prego propriamente ditos, com tufos de pelos proeminentes na cabeça e com corpos mais robustos, que ganharam então um outro gênero: *Sapajus* (Lynch Alfaro *et al*. 2012).

Esta classificação não é consensual na área, que conta tanto com os estudos que reafirmam a cisão dos gêneros *Cebus* e *Sapajus* (Nascimento *et al*. 2015, Lima *et al*. 2017, Lima *et al*. 2018) como aqueles que argumentam contra a separação (Rosenberger 2012, Feijó e Langutth 2013, Ruíz-Garcia *et al*. 2016, Balolia e Wulff 2022), além daqueles que se mostram inconclusos (Martins-Júnior *et al*. 2018). A função da presente discussão, certamente, não é de oferecer algum encaminhamento para o debate, mas de, talvez, alargar o campo da controvérsia, na medida em que ela afeta o trabalho do grupo de pesquisa de Patrícia. A pesquisadora conta que, desde o mestrado, e talvez mais fortemente a partir do doutorado, o fato de tais macacos habitarem regiões geográficas muito diferentes a atraía, pois lhe dava a possibilidade de estudar a variabilidade de seus comportamentos em relação às distintas ecologias. Em outras palavras, o *cosmopolitismo* exibido por

esses primatas que, na época, eram apenas uma espécie, *C. apella*, constituía uma oportunidade de pensar uma diversidade comportamental que se relacionava com a ecologia, e não com fatores genéticos intrincados na espécie.

Atualmente, este grande projeto expressa-se em três campos onde o grupo da docente é responsável por conduzir estudos a longo prazo com macacos-prego: em Una, na Bahia; no Parque Estadual Carlos Botelho, no sudeste do estado de São Paulo; e no sul do Piauí, Gilbués. Assim, se antes os macacos em todas estas regiões eram considerados "*C. apella*", com a nova classificação, estas populações estudadas correspondem, respectivamente, a *Sapajus xantosthernos*, *S. nigritus* e *S. libidinosus*. No entanto, o que ocorre quando tais primatas *cosmopolitas* passam a não constituir uma única espécie, mas várias, é que críticos do trabalho de Patrícia levantam o questionamento de que as diferenças encontradas entre os grupos de macacos-prego podem não se dar devido à ecologia, mas, sim, no final das contas, à genética.

Esta não é uma questão nova na trajetória de pesquisa da primatóloga – e, pode-se dizer, não apenas para toda a primatologia, mas também para a antropologia. Conforme Patrícia, quando ela começou a estudar etologia na graduação, a grande preocupação dos debates girava em torno dos "universais culturais" da humanidade – ou seja, aqueles comportamentos que, independentemente da variação cultural, estariam presentes em seres humanos. Trata-se da bem sabida fórmula multiculturalista que se ancora na dualidade entre, de um lado, uma única natureza que sustenta, de outro lado, as várias culturas, e o interesse em um ou outro polo oscila como pêndulo ao longo das histórias das ciências no Ocidente (Viveiros de Castro 2002). O que inicialmente motivou a entrada de Patrícia na disciplina, contudo, deu-se por outra via de interesse: a variabilidade comportamental em primatas não-humanos – e mais tarde, em condições de observação naturalista, com animais selvagens. Seria tentador afirmar aqui que o que a primatóloga faz é ir à natureza em busca de cultura – o que não deixa de sê-lo, mas esta declaração, ao menos mantida a oposição convencional, parece equalizar rapidamente a sua trajetória de pesquisa aos estudos contemporâneos que defendem o uso do conceito de "cultura" entre os animais. Neste caso, sua opção seria, de fato, de procurar apenas por macacos-prego de uma mesma espécie, estabilizando a natureza, de modo que a flexibilidade e a pluralidade emergissem na polaridade cultural. Todavia, não é isso que ocorre, pois Patrícia continua seu estudo com os macacos-prego hoje classificados em espécies diferentes.

O ponto desta controvérsia parece ser bem expresso a partir daquela noção do *cosmopolitismo* dos macacos-prego. Afinal, a figura do "cosmopolita"[9] é justamente a de quem transita por diferentes ambientes, sem, contudo, alterar a sua natureza. Como, então, dizer que os macacos são "cosmopolitas" se, agora, "descobre-se" que eles não eram os mesmos em todos os lugares? Este é um questionamento que, certamente, toma o meio ambiente como uma paisagem estática, e seu papel atual no comportamento das espécies seria de meramente oferecer um plano de fundo para as reais diferenças armazenadas e replicadas nos genes ou, no melhor dos casos, um fator responsável por ativar ou não as possibilidades pré-existentes no

9 A partir daqui, procura-se grafar o "cosmopolitismo" entre aspas, para marcar sua distinção com os usos êmicos do termo por primatólogas. Afinal, ao lado dos debates antropológicos, o "cosmopolitismo" passa a produzir consequências diferentes daquelas quando está entre as primatologias. É nessa possibilidade de traição dos usos originais (Viveiros de Castro 2019) que a reflexão tenta ser levada adiante.

genótipo (Ingold 2015). A proposta de Patrícia e seu grupo, não obstante, parece inteiramente distinta.

Talvez sua posição possa ser elucidada em paralelo com a diferença entre o "cosmopolitismo" e a cosmopolítica, proposta por Stengers (2018). O primeiro termo, como foi explanado, relaciona-se com a ideia de uma natureza única e estática, a partir da qual diferentes representações de mundo emergiriam. A função da política, nesse caso, trata-se daquela clássica, de tomar suas decisões reduzindo os dissensos de versões sobre um mesmo universo. Em contrapartida, a cosmopolítica não visa reconciliar as divergências. Na verdade, a adição do "cosmos" à política faz pensar que os desacordos não são resultantes de um desentendimento, ou seja, de uma falta de compreensão do mundo, o verdadeiro, acessível pela Razão e o bom senso – posturas por excelência "cosmopolitas" –, mas, sim, decorrentes de mundos que são distintos. Pois, em Stengers (2005, 2018), a presença do "cosmos" remete à etoecologia: nesse caso, os macacos podem ser pensados como emaranhados de relações biossociais que crescem e se desenvolvem em ambientes que são tanto específicos por suas propriedades como também produtos da ação dos seres que ali vivem, gerando mundos – um éthos e um *oikos* – que lhes são próprios, mas sempre inacabados, por fazer. Como insiste Ingold (2014), os humanos estão *humanando*; e os macacos, *macaqueando*.

Nessa direção, se os macacos-prego são divididos em espécies diferentes ou não, sob essa perspectiva, não diminui a importância da investigação de sua variabilidade comportamental. A continuação destes estudos, a despeito ou com a indeterminação taxonômica desses animais, leva a pensar que há algo mais interessante em suas vidas sociais que não se reduz a uma pretensa identidade final da espécie. Logo, o "cosmopolitismo" dos macacos-prego teria menos implicações nos estudos do grupo de Patrícia do que, efetivamente, a cosmopolítica que eles permitem, expressa pelo alargamento do campo da dúvida e da insistência na dessemelhança dos mundos envolvidos (Fausto 2017). Além disso, a discordância dos taxonomistas parece incidir sobre o que é a própria taxonomia: se ela devia refletir os processos evolutivos em curso; se o seu objetivo final é apenas a comunicabilidade entre cientistas a respeito de qual "objeto" estão falando; ou se as classificações deviam estar sujeitas às preocupações de políticas conservacionistas, para citar algumas das controvérsias (Groves 2004, Rylands e Mittermeier 2014). No fim das contas, os próprios macacos-prego não parecem, ao menos na trajetória de pesquisa de Patrícia, interessados em dar a última palavra sobre o que eles são.

Assim, é interessante notar que as nomenclaturas taxonômicas dos macacos-prego se multiplicaram lado a lado com os estudos de Patrícia que, por sua vez, mostraram a diversidade dos modos de vida desses primatas. À medida que se acumulou o registro de seus comportamentos em diferentes ecologias, não se tornou mais possível se referir a eles no geral e no singular, como *O macaco-prego*. Como argumenta Sztutman (2019, 85), as práticas cosmopolíticas constituem "um alerta contra nossa ideia de política ancorada num mundo já feito, já dado, e portanto, inerte, passível de exploração. *Mas a política se faz junto com o mundo* [...]." (destaque meu). Em direção similar, as ciências não poderiam ser pensadas senão

como algo feito com o mundo, como uma "experimentação coletiva", sendo este coletivo uma comunhão particular, específica e temporária que foi possível de se fazer entre os humanos e não-humanos envolvidos (Latour 2012).

No sentido de Wagner (2020), então, se a antropologia é menos uma análise da relação entre culturas, mas a própria relação entre elas, então a perspectiva antropológica faz sentido como a possibilidade de relação entre mundos. Como consequência, pode-se dizer que as condições de estudo na primatologia são, com efeito, antropológicas, no sentido de que nem o mundo das cientistas e nem o mundo dos macacos estudados são reduzidos ou sobrepujados um ao outro quando ocorre uma pesquisa. Trata-se, penso, inspirado nos diálogos com Isabelle Stengers, daquele sentido de uma ciência em que se dança, ou, como se verá logo adiante, de uma "Dança de sujeitos e objetos que trocam de posição e compõem-se mutuamente, nunca estando prontos de partida, mas abertos a surpresas, criações e descobertas. Se são construídas, trata-se sempre de coconstruções" (Dias *et al.* 2016, 157).

Reversibilidade e antropologia nas práticas primatológicas

Por fim, algumas considerações acerca de uma brincadeira feita na relação de pesquisa entre mim e as primatólogas podem ser frutíferas. Nas reuniões organizadas semanalmente pelo grupo de Patrícia, quase sempre que novas integrantes se juntam, a docente sugere uma rodada de apresentações – o que me inclui – e, frequentemente, após a minha introdução, a professora realiza um comentário: "somos *sujeitos* de pesquisa do Mateus!". Embora a exclamação seja feita de forma bem-humorada, nas primeiras vezes em que ela ocorreu, tentei explicar que o meu trabalho se tratava de apostar em uma relação de interlocução com elas, e não de uma clássica relação sujeito-objeto de estudo. Esta minha réplica, que nunca recebeu atenção, não impediu que a brincadeira continuasse até hoje. Ao invés disso, essa fala parece ser dita com alegria. Decerto, lembrar às antigas e novas integrantes do grupo que elas são *sujeitos* de uma pesquisa poderia ser uma advertência, bem justificada, de que estão sendo observadas. Quer dizer, diante da minha pretensão fracassada – e equivocada – de tentar equalizar nossas posições, pensando me esforçar para garantir um diálogo horizontal, a docente lembra que, em uma pesquisa, os estatutos de quem estuda e quem é estudada nunca são iguais ou equivalentes.

Contudo, é relevante que Patrícia não diz que elas são "objetos de pesquisa", mas *sujeitos* – o que corresponde ao mesmo termo usado quando elas se referem aos macacos-prego que estudam. Nesse sentido, talvez se possa levantar uma hipótese sobre a reversibilidade das posições: isto é, a condição de serem estudadas cria um efeito lúdico da troca do lugar em que os macacos habitualmente estão em relação a elas. Outros momentos espirituosos que pude presenciar envolveram alguma indicação dos macacos como *sujeitos*: por exemplo, não são raras as vezes em que ocorrem "atos falhos", como quando, ao invés de dizer "indivíduo" para se referir a algum macaco, diz-se "gente" ou "pessoa". Nessas ocasiões, a falante

pode se corrigir, mas o seu "engano" já desperta sorrisos em algumas das faces que a ouvem. Há quem diga "meninos e meninas" ao invés de "machos e fêmeas", usados de praxe quando em referência a animais não-humanos em geral. Tal uso dessas expressões acontecem em contextos informalizados, relaxados, sempre carregados de seu tom de humor, ou ainda, uma intimidade em relação aos macacos sobre os quais se fala.

O problema do antropomorfismo que esses casos podem parecer gerar já foi extensamente revisto em outros trabalhos (Asquith 1997, 2011) e, como discutido por Sá (2006), a tese tradicional da projeção unilateral e antropomórfica – mais uma vez, da preocupação de imprimir vieses culturais humanos na natureza – não é interessante para entender as práticas primatológicas, seja porque reduz o papel da agência dos primatas nas relações de pesquisa, seja porque, como argumenta Viveiros de Castro (2002), o antropomorfismo não implica antropocentrismo – ou seja, considerar algumas capacidades como exclusivas para humanos é um pressuposto ontológico tanto quanto outros, o que, aliás, nem sempre se sustenta empiricamente. Refletindo com Wagner (2020), ao invés de antropomorfismo, é possível pensar a partir da reversibilidade das posições de "sujeito de estudo" e "sujeito que estuda", ou, como afirma Benites (2007), das condições de observado e observador. Em uma das aulas da disciplina de Etologia nas quais estive presente, Patrícia comentava rindo que, a depender do grupo de macacos-prego com os quais se trabalha, "não dá pra dar muita confiança", porque eles se aproximam, roubam os objetos das pesquisadoras, e a proximidade não é desejada da parte das cientistas, seja pela possibilidade de transmitir doenças a eles ou torná-los vulneráveis a caçadores pelo costume com a presença humana. Assim, não são apenas os macacos que se interessam em se afastar ou se aproximar das pesquisadoras, o que não significa uma falta de vínculo, mas, ao contrário, a criação de uma relação e da manutenção de uma distância negociada em campo, sempre de forma temporária e particular. Suponho que tal relacionalidade seja ao menos um dos elementos indispensáveis para o que pode significar pensar os macacos como *sujeitos*.

Consequentemente, a primatologia praticada por Patrícia e suas colegas talvez possa ser pensada como uma ciência que se efetiva a partir da generosa e honesta hipótese de que os macacos são *sujeitos*. Isto talvez signifique menos especular o quanto eles são parecidos conosco, e se possuem "cultura" ou não, mas uma prática concreta que implica na desestabilização da posição garantida de um humano como aquele que tem a potência para observar, agir, afastar-se ou se aproximar, individualizar-se e se relacionar com o outro (o que inclui cientistas) e, sobretudo para esta discussão, fazer-se curioso, investigando inventivamente o seu mundo. Talvez estas considerações possam ser alguma pista para a compreensão da proposição de Haraway (2008, 312), ao afirmar que as primatólogas a ajudaram a escrever a sua obra *Primate Visions* "[...] se preocupavam mais sobre quem os animais são; sua prática radical era uma recusa eloquente da premissa de que o estudo apropriado da humanidade seja o homem"[10].

A condição de *sujeitos*, por fim, talvez acene para a formulação da não-neu-

10 No texto original: "[...] cared most about who the animals are; their radical practice was an eloquent refusal of the premise that the proper study of mankind is man" (Haraway 2008, 312).

tralidade dos macacos, que não são objetos inertes esperando pelo deciframento das pesquisadoras, mas respondem parcialmente, isto é, etoecologicamente, ao que seu mundo lhe propõe. Logo, se a possibilidade de uma antropologia em Wagner (2020) tem como consequência o seu reverso, uma "antropologia reversa" – a reversibilidade da posição de quem investiga e usa os seus próprios recursos para mediar uma relação com o outro –, então, de fato, há mais antropologia nos mundos e nas ciências do que supõe a nossa vã razão disciplinar.

Considerações finais

Embora Patrícia tenha lido este manuscrito, não é ainda possível saber quais os efeitos a longo prazo desse diálogo em nossas pesquisas. Como discutido em Despret (2021), está sempre aberta a questão se as interlocutoras com as quais produzimos as descrições se reconhecerão nos termos aqui expostos. Devolvendo à primatóloga a sua trajetória em diálogo com meus referenciais, implicando uma tradução – isto é, traição –, lembra, como afirma Despret (2021, 74), que as descrições são "[...] propostas sempre dependentes do acolhimento que receberão". Assim, não é trivial afirmar que das considerações feitas neste artigo não resulta que Patrícia não seja uma primatóloga com grande projeção internacional, sendo às vezes chamada de "Jane Goodall dos macacos-prego", com uma produtividade acadêmica notável, realizando uma ciência com base em hipóteses e previsões, análises estatísticas e, sempre que pude notar, demonstrando um grande cuidado com o controle dos vieses, da amostragem e do tratamento estatístico dos seus dados de pesquisa. Tais aspectos, que classicamente são concebidos como correspondentes ao campo normativo da Ciência, não poderiam ser considerados fora do seu contexto de reelaboração e reinvenção operadas por estas primatólogas, assim como em qualquer outra ciência, e nem incompatíveis com as descrições feitas até aqui.

Talvez, nesta discussão, os cogumelos *matsutake* presentes em Tsing (2018) possam ser uma metáfora significativa, pois a comoção que esses fungos suscita gira, em boa parte, em torno do fato de que eles não podem ser cultivados artificialmente. Apesar das inúmeras tentativas, os *matsutake* crescem apenas em associações específicas com plantas e fungos micorrízicos, e seu sucesso reprodutivo depende de um solo pobre, de modo que não sejam sobrepujados por outros fungos e bactérias que, em terreno mais rico e fértil, teriam vantagem sobre esses cogumelos. Logo, os ideais de uma agricultura convencional, em que as intervenções humanas no enriquecimento do solo resultariam em uma melhor colheita, não são aplicáveis entre os *matsutake* – isto é, eles não estão no campo da "cultura" no sentido de *colere*, como intervenção e controle da natureza.

Na primatologia internacional, bem como em outros campos de estudos do comportamento animal, "cultura" emerge frequentemente para dar luz às modificações e as intervenções operadas pelos animais em seu ambiente. Não à toa, um dos critérios correntes de identificação do fenômeno cultural em animais é que o comportamento observado não seja explicável nem por causas genéticas,

nem ecológicas (para uma discussão detalhada, ver Langlitz 2020, Rapchan 2019, Rapchan e Neves 2016). Esta noção, brevemente apresentada, não parece estranha a um pensamento euroamericano que dá ao termo "cultura" o sentido de técnica, de aperfeiçoamento do Homem pelo Homem: trata-se daquela concepção convencional, em que a "cultura" – ou, nesse caso, Cultura – faz referência às obras e às intervenções humanas – ou seja, ao que é cultivado e resultado de planejamento e intenção –, em oposição à natureza, que é matéria-prima, o campo das coisas dadas e brutas (Sá 2005).

Em contraponto, se uma comunidade ecológica particular é necessária para que os *matsutake* cresçam, analogamente é verdadeiro que eles oferecem uma rica ecologia de práticas para outros seres – o que inclui os humanos –, convidando a pensar sobre uma vida social que cresce sem que sua causa última derive da intervenção humana. Nesse sentido, talvez os *matsutake* possam ser um modelo mais profícuo para entender as relações de conhecimento entre as primatólogas e os macacos-prego do que a "cultura" – que, por sua vez, ao menos no modo como tem sido mobilizado nos estudos recentes em comportamento animal, leva a perguntas em termos do que os macacos "têm ou não", o que não parece ser o foco de interesse das pesquisadoras presentes neste trabalho. Se isso é correto, as primatólogas com as quais venho aprendendo parecem mobilizar outras ideias acerca do que seja "uma" "espécie", bem como produzem e se interessam por outras relações de conhecimento com seus macacos, os quais aprenderam a amar e a se vincular.

Neste artigo, o estatuto de *sujeito* dos seres com os quais se produz conhecimento, indicado pela possibilidade de troca de posições, de não-neutralidade, e de uma abertura para indeterminação, foi levantado como uma condição de pensamento profícua para pensar a diversidade comportamental dos macacos-prego. Estas ideias são indícios do tipo de relação que frutifica com as primatólogas e os macacos, o que é relevante para pensar um tipo de ciência que não se reduz aos modelos hegemônicos de objetividade e neutralidade (Stengers 2018). É por tais razões que as práticas primatológicas podem ser pensadas com aquelas encontradas nas ciências dos *matsutake*, na medida em que se alimentam dos vínculos criados e da alegria que eles geram – "e é essa alegria [das ciências] que deve ser protegida" (Dias *et al*. 2016, 165).

Portanto, pode-se especular, a partir das sugestões de Wagner (2020) e Goldman (2011), que a invenção não faz parte do plano apenas da espécie humana, e nem ainda dos outros animais, mas, sobretudo, na relação de conhecimento que gera a inventividade. A Ciência, pensada como o ápice da criatividade do Homem, talvez deva menos a um modelo de Cultura e mais a uma relação do tipo *matsutake*, que se vale das coisas que crescem de modo não intencional, imprevisto, e junto com as possibilidades de ser de muitos seres.

Recebido em 17/10/2022.
Aprovado em 24/04/2023 pelo editor Luis Abraham Cayón Durán (https://orcid.org/0000-0001-6282-8282).

Referências

Asquith, Pamela J. 2011. "Of bonds and boundaries: What is the modern role of anthropomorphism in primatological studies?". *American Journal of Primatology* 73, nº 3: 238–44.

Asquith, Pamela J. 1997. "Why anthropomorphism is not metaphor: Crossing concepts and cultures in animal behavior studies". *In* Robert Mitchell, Nicholas Thompson, e H. Lyn Miles. *Anthropomorphism, anecdotes, and animals*, 22–34. New York: State University of New York Press.

Balolia, Katharine L., e Alexandra Wulff. 2022. One genus or two? Evaluating whether gracile and robust capuchin monkeys are validity classified as separate genera based on craniofacial shape. *International Journal of Primatology* 43, 798–821. https://doi.org/10.1007/s10764-022-00300-3

Benites, Luiz Felipe Rocha. 2007. "Cultura e reversibilidade: Breve reflexão sobre a abordagem 'inventiva' de Roy Wagner". *Campos* 8, nº 2: 117–30.

Bonner, Robert J., e Gertrude Smith. 1942. "Administration of justice in Sparta". *Classical Philology* 37, nº 2: 113–29.

Costa, Felipe. 2022. *Colaboração nas entrelinhas: Os mateiros de ontem e de hoje e o papel dos conhecimentos tradicionais para o desenvolvimento da pesquisa científica na Amazônia*. São Paulo: Dialética.

Daly, Gabriela Bezerra de Melo. 2019. "Drawing and blurring boundaries between species: An etho-ethnography of human-chimpanzee social relations at the Primate Research Institute of Kyoto University". Tese de Doutorado. École Normale Supérieure.

Despret, Vinciane. 2021. *O que diriam os animais?* São Paulo: Ubu.

Dias, Jamille Pinheiro, Maria Borba, Marina Vanzolini, Renato Sztutman, e Salvador Schavelzon. 2016. "Uma ciência triste é aquela em que não se dança". *Revista de Antropologia* 59, nº 2: 155–86.

Elliot, Daniel Giraud. 1913. *A review of the primates*. Vol. II, Anthropoidea. New York: American Museum of Natural History.

Falótico, Tiago, Tatiane Valença, Michele P. Verderane, e Mariana Fogaça. 2022. "Stone tools diferences across three capuchin monkey populations: food's physical properties, ecology, and culture". *Scientific Reports* 12: 14365. https://www.nature.com/articles/s41598-022-18661-3#citeas

Falótico, Tiago, Tomos Proffott, Eduardo Ottoni, Richard Staff, e Michael Haslam. 2019. "Three thousand years of wild capuchin stone tool use". *Nature Ecology & Evolution* 3: 1034–8.

Fausto, Juliana. 2017. "A cosmopolítica dos animais". Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Feijó, Anderson, e Alfredo Langguth. 2013. "Mamíferos de médio e grande porte no nordeste do Brasil: distribuição e taxonomia, com descrição de novas espécies". *Revista Nordestina de Biologia* 22: 3–225.

Fragaszy, Dorothy, Elisabetta Visalberghi, e Linda Marie Fedigan. 2004. *The complete capuchin*: The biology of the genus Cebus. Cambridge: Cambridge University Press.

Fragaszy, Dorothy, Elisabetta Visalberghi, e John Robinson. 1990. "Variability and adaptability in the genus *Cebus*". *Folia Primatologica* 54: 114–8.

Goldman, Marcio. 2011. O fim da antropologia. *Novos Estudos – CEBRAP* 89: 195–211.

Groves, Colin. 2004. The what, why and how of primate taxonomy. *International Journal*

of Primatology 25, nº 5: 1105–26.

Haraway, Donna. 2008. *When species meet*. London: University of Minnesota Press.

Ingold, Tim. 2015. *Estar vivo. Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes.

Ingold, Tim. 2014. "That's enough about ethnography!". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, nº 1: 383–95.

Izar, Patrícia. 2016. "Análise socioecológica da diversidade social de macacos-prego". Tese de Livre-docência. Universidade de São Paulo.

Izar, Patrícia. 1999. "Aspectos de ecologia e comportamento de um grupo de macacos-prego (*Cebus apella*) em área de Mata Atlântica, São Paulo". Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

Izar, Patrícia, Resende, Briseida Dogo. 2007. Métodos para o estudo do comportamento de primatas em vida livre. *In Lógicas metodológicas: Trajetos de pesquisa em Psicologia*, org. por Maria Margarida Pereira Rodrigues e Paulo Rogério Meira Menandro. Vitória: Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFES.

Kirksey, S. Eben, e Stefan Helmreich. 2020. "A emergência da etnografia multiespécies". *R@U* 12, nº 2: 273–307.

Langlitz, Nicolas. 2020. *Chimpanzee culture wars: Rethinking human nature alongside Japanese, European, and American cultural primatologists*. London: Princeton University Press.

Latour, Bruno. 2012. *Reagregando o social: Uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador; Bauru: EDUFBA; EDUSC.

Lima, Marcela G. M., José de Sousa e Silva-Júnior, David Černy, Janet C Buckner, Alexandre Aleixo, Jonathan Chang, Jimmy Zheng, Michael E. Alfaro, Amely Martins, Anthony Di Fiore, Jean P. Boubli, e Jessica W Lynch Alfaro. 2018. "A phylogenetic perspective on the robust capuchin monkey (*Sapajus*) radiation: First evidence for extensive population admixture across South America". *Molecular Phylogenetics and Evolution*, 124: 137–50.

Lima, Marcela G. M., Janet C. Buckner, José de Sousa e Silva-Júnior, Alexandre Aleixo, Amely B. Martins, Jean P. Boubli, Andrés Link, Izeni P. Farias, Maria Nazareth da Silva, Fabio Röhe, Helder Queiroz, Kenneth L. Chiou, Anthony Di Fiore, Michael E. Alfaro, e Jessica W. Lynch Alfaro. 2017. "Capuchin monkey biogeography: understanding *Sapajus* Pleistocene range expansion and the current sympatry between *Cebus* and *Sapajus*". *Journal of Biogeography* 44: 81–20.

Linæi, Caroli. 1758. *Systema natuæ. Regnum animale*. 10ª ed. Lipsiæ: Sumptibus Guilielmi Engelmann.

Lynch Alfaro, Jessica W., José da Silva Silva Júnior, e Anthony Rylands. 2012. How different are robust and gracile capuchin monkeys? An argument for the use of sapajus and cebus. *American Journal of Primatology*, 74, nº 4: 273–86.

Martins-Júnior, Antonio Marcio Gomes, Jeferson Carneiro, Iracilda Sampaio, Stephen F. Ferrari, e Horacio Schneider. 2018. "Phylogenetic relationships among capuchin (Cebidae, Platyrrhini) lineages: an old event of sympatry explains the current distribution of *Cebus* and *Sapajus*". *Genetics and Molecular Biology* 41, nº 3: 699–712.

Marzluff, John M., e Tony Angell. 2005. *In the company of crows and ravens*. New Haven; London: Yale University Press.

McGrew, William. 2004. *The cultured chimpanzee. Reflections on cultural primatology.* Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge.

Nascimento, Fabrícia, Ana Lazar, Héctor N. Seuánez, e Cibele R. Bonvicino. 2015. Reanalysis of the biogeographical hypothesis of range expansion between robust and gracile capuchin monkeys. *Journal of Biogeography* 42: 1349–63.

Ottoni, Eduardo. 2009. "Uso de ferramentas e tradições comportamentais em macacos-prego (*Cebus spp*.)". Tese de livre-docência. Universidade de São Paulo.

Rapchan, Eliane Sebeika. 2019. *Somos todos primatas. E o que a antropologia tem a ver com isso?* Curitiba: Appris.

Rapchan, Eliane Sebeika, e Walter Alves Neves. 2016. "'Culturas de chimpanzés': uma revisão contemporânea das definições em uso". B*oletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 11, nº 3: 745–68.

Resende, Briseida, Andrès Ballestero-Ardilla, Dorothy Fragaszy, Elisabetta Visalberghi, e Patrícia Izar. 2021. "Revisiting the fourth dimension of tool use: How objects become tools for capuchin monkeys". *Evolutionary Human Sciences* 3: 1–13.

Rohden, Fabiola, e Marko Monteiro. 2019. "Para além da ciência e do anthropos: deslocamentos da antropologia da ciência e da tecnologia no Brasil". *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais* 89: 1–33.

Rosenberger, Alfred L. 2012. "New world monkey nightmares: science, art, use, and abuse (?) in Platyrrhine taxonomic nomenclature". *American Journal of Primatology* 74: 692–5.

Roy, Deboleena. 2018. *Molecular feminisms. Biology, becomings, and life in the labs.* Seattle: University of Washington Press.

Ruiz-García, Manuel, María Ignacia Castillo, e Kelly Lengas-Villamil. 2016. "It is misleading to use *Sapajus* (robust capuchins) as a genus? A review of the evolution of the capuchins and suggestions on their systematics". *In Phylogeny, molecular population genetics, evolutionary biology and conservation of the neotropical primates*, editado por Manuel Ruiz-García, e J. M. Shostell, 209–68. New York: Nova Science Publisher.

Rylands, Anthony B., e Russell A. Mittermeier. 2014. "Primate taxonomy: Species and conservation". *Evolutionary Anthropology* 23: 8–10.

Sahlins, Marshall. 1997. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção". Parte I. *Mana* 3, nº 1: 41–73.

Sá, José Guilherme da Silva e. 2005. "Da cultura da diferença à diferença das culturas: a apropriação do conceito de cultura no discurso de primatólogos". *Ilha* 7, nº 1-2: 257–78.

Sá, José Guilherme da Silva e. 2006. "No mesmo galho: Ciência, natureza e cultura nas relações entre primatólogos e primatas". Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Silva Júnior, José da Silva. 2001. "Especiação nos macacos-prego e caiararas, gênero *Cebus Erxleben*, 1777 (*Primates, Cebidae*)". Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Spix, Jean de. 1823. *Simiarum et vespertilionum brasiliesium species novae*. Munich: Typis Francisci Seraphici Hübschmanni.

Stengers, Isabelle. 2018. "A proposição cosmopolítica". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 69: 442–64.

Stengers, Isabelle. 2005. "Introductory notes on an ecology of practices". *Cultural Studies Review* 11, nº 1: 183–96.

Sztutman, Renato. 2019. "Um acontecimento cosmopolítica: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers". *Mundo Amazônico* 10, nº 1: 83–105.

Tsing, Anna. 2018. "Paisagens arruinadas (e a delicada arte de coletar cogumelos)". *Cadernos do Lepaarq* 14, nº 30: 366–82.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2019. "A antropologia perspectiva e o método de equivocação controlada". *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste* 5, nº 10: 247–64.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem: E outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

Wagner, Roy. 2020. *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu.

Whitehead, Hal, e Luke Rendell. 2015. *The cultural lives of whales and dolphins*. Chicago; London: The University of Chicago Press.

Anu. Antropol. (Brasília) v. 48, n. 2, pp.169-187. (maio-agosto/2023). Universidade de Brasília. ISSN 2357-738X. https://doi.org/10.4000/aa.11105